Plutarco

A un príncipe ignorante

VISIT…

Proprietà letteraria riservata
© 2012 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-7768-599-5

Titolo originale: *Ad principem indoctum – De virtute morali*
In copertina: *Musici ambulanti*, Pompei II secolo a.C. (part.)

I lettori che desiderano informarsi sui libri della casa editrice Archinto possono consultare il sito internet: www.archinto.it
L'indirizzo e-mail è info@archinto.it

Plutarco

A un principe ignorante
La virtù morale

A cura di Nicola Montenz

Archinto

Introduzione

Breve e pregnante, forse incompiuto, o, ben più probabilmente, mutilo della parte finale, *A un principe ignorante* non è certamente il più noto dei trattati che costituiscono l'ampio *corpus* dei *Moralia* di Plutarco. La maggiore o minore notorietà, d'altro canto, non può e non deve, necessariamente, rappresentare un indice del valore intrinseco di un testo. Né, *a fortiori*, della sua utilità. E i pochi capitoli di cui si compone questo trattato – curiosamente assente dal cosiddetto «catalogo di Lampria» – appaiono preziosi per il lettore moderno, nella chiarezza palmare che ne caratterizza la scansione e nella linearità del pensiero di cui si fa veicolo. E addirittura si potrebbero definire *necessari*, se l'aggettivo, applicato a un'opera scritta a cavallo tra il I e il II secolo d.C., non rischiasse di apparire eccessivo. Necessari, in ogni caso, dovettero apparire a Plutarco, poiché in essi lo scrittore ripercorse ancora una volta, con mirabile capacità di sintesi, un te-

ma già ampiamente sviluppato in altre opere, ora per inciso, ora diffusamente: quello dell'*optimus princeps*. Certo, la mancanza di qualunque informazione compositiva interna o esterna al testo, e la conseguente impossibilità di stabilirne una cronologia relativa, rendono particolarmente malagevole il compito di chi cerchi di trovarne una collocazione salda all'interno della sterminata produzione di Plutarco. E, a dire il vero, la stessa *forma* del testo e il potenziale destinatario appaiono piuttosto oscuri: tanto che, insieme alla peculiarità del finale «sospeso», contribuiscono non poco a rendere l'idea di un'opera in qualche modo misteriosa, se non nel contenuto, almeno nelle circostanze della sua composizione. Un «mistero» effettivamente rilevato dagli studiosi, che, nel tempo, hanno voluto vedere nei sette capitoli dell'opuscolo una *parva disputatio*, oppure un frammento, oppure una lettera – probabilmente destinata a Traiano –, oppure, ancora, il testo di una conferenza pubblica – come parrebbe potersi inferire dalla seconda persona plurale, *oíesthe*, che occorre nel capitolo 4. Pure, la maturità stilistica e l'abilità nella disposizione degli argomenti rendono molto improbabile l'ipotesi di un frammento non rivisto dall'autore, così come la possibilità di trovarsi di fronte a una sorta di «lettera aperta» a un potente appare, sostanzialmente, speciosa, e mal si accorda con il titolo.

Ma veniamo ora, brevemente, al tema dell'opuscolo e alle ragioni della sua importanza. Classificato come trattato «politico» dallo Ziegler, *A un principe ignorante* partecipa in realtà di quella felice eterogeneità propria di quasi tutti i settanta trattati che compongono il *corpus* dei *Moralia*, grazie alla quale sono fuse in un unico testo istanze educative, urgenze etiche, analisi storica e necessità narrative. Non poteva essere altrimenti, in fondo, se si pensa alla passione e alla modestia con cui Plutarco assolve al proprio compito di maestro in ogni sua opera, traendo spunto da elementi concreti – o da grandi personaggi, o ancora da temi filosofici di ampio o minor respiro – per suggerire vie preferenziali nel cammino individuale verso la virtù, fine ultimo di ogni esistenza. E certo il problema del buon governante, nella storia del pensiero antico e, in particolare, nella stessa opera di Plutarco, è certamente argomento di grande importanza, la cui utilità pratica non si risolve soltanto nell'approssimazione di un modello di sovrano o magistrato illuminato, ma mi-

ra alla formazione di cittadini più consapevoli e avveduti, fiduciosi nelle capacità del proprio governante e, allo stesso tempo, sicuri di avere in lui un modello al quale conformarsi.

Troppi, sembra dirci Plutarco, sono i governanti stolti e privi di educazione, che, giunti al potere senza essere in grado di gestirlo, ne approfittano riducendo il proprio ruolo all'esercizio della licenza più sfrenata, dell'autoesaltazione costante e, talvolta, della crudeltà. Considerazioni che nel periodo di passaggio dal I al II secolo d.C., quello in cui visse il nostro autore, richiamavano i ricordi per nulla sopiti, e ancora angosciosi, dei principati dispotici di Caligola, di Nerone, e, più vicino ancora, di Domiziano. Esempi di incapacità e inadeguatezza al proprio ruolo, da un lato; dall'altro, manifestazioni di una vanità sanguinaria che in pratica aveva compromesso la dignità della figura del *princeps* e la sicurezza personale dei cittadini, mentre da un punto di vista squisitamente teorico aveva eluso il principio cui dovrebbe uniformarsi ogni governante: farsi imitatore della *aretē* – della virtù – divina. Non è, quest'ultima, una colpa da poco, perché vanifica d'un colpo il senso profondo del potere e della preminenza dell'uno sugli altri: chi governa, infatti, deve assimilarsi alla divinità nella virtù, praticando costantemente la giustizia, il dominio su se stesso e la temperanza, per poter costituire a propria volta un modello per i sudditi.

Vi è dunque, come si vede, un percorso lineare della virtù nella visione plutarchea (che svela la propria matrice platonica, e in questo coincide, in parte, anche con la posizione degli stoici), secondo cui l'*aretē* passa dalla divinità al governante, e da questo ai cittadini. Lineare, certo, ma non ovvio, né facile a compiersi, ché davvero «è difficile dar consigli ai governanti», sordi ai suggerimenti e timorosi che la ragione – scaturigine unica della virtù – finisca per limitare il loro potere assoluto. Ma non c'è alternativa, spiega Plutarco: senza il sostegno della ragione, ingenerata dal giusto insegnamento della filosofia, la mente del governante non è in grado di ascendere quel primo, fondamentale gradino nell'imitazione della divinità, che è anche premessa indiscutibile del suo potere: il raggiungimento dell'autocontrollo, del dominio di sé. Non c'è ritratto, non c'è colosso, non c'è atteggiamento esteriore che possa conferire al governante la dignità – e l'aura divina – del proprio ruolo, se egli non dà ascolto alla voce della ragione, alla *norma interiore* che ne regola il comportamento.

Chi è incapace di dare ordini a se stesso, d'altronde, sarà per forza di cose incapace di darne ai sudditi, e non sarà credibile quando pretenderà da loro il rispetto di quella stessa giustizia che lui è solito calpestare e vilipendere. Così, egli fonderà il proprio potere sul culto di sé, simulando nell'atteggiamento un'autorevolezza illusoria, e affidando a scultori il compito di ritrarlo in statue colossali con gli attributi di una divinità; una divinità che, osservando dall'alto, potrà solo sdegnarsi per la miseria del governante incolto e meditarne la rovina.

Il percorso – la «ricetta», se si preferisce – per l'assimilazione alla virtù divina non è tuttavia così complesso, e Plutarco lo mostra con convinzione: il segreto consiste nell'affidarsi alla filosofia, ma non a studi astrusi o a speculazioni di vertiginosa complessità, bensì a un esercizio costante di autoanalisi e ricostruzione di sé, alla ricerca di quella giustizia, di quella mitezza e temperanza che, sole, possono costituire un saldo piedistallo al potere.

È però evidente – e Plutarco non tenta di nasconderlo – che la ricerca della virtù morale comporta sacrifici, talora anche dolorosi, e una vera e propria battaglia dell'anima, ingaggiata dai diversi princìpi che la compongono, al fine di raggiungere un so-

stanziale equilibrio tra passione e ragione. Proprio questo argomento è al centro dell'opuscolo intitolato *Perì ethikēs aretēs* (*De virtute morali* nella forma latina), che ci è parso un utile complemento al precedente, in quanto sembra tracciare, passo dopo passo, il percorso che deve compiere chiunque desideri raggiungere il vero scopo dell'esistenza – e non solo il sovrano, il magistrato o il comandante di eserciti, ma anche e soprattutto l'uomo comune.

Suddiviso in dodici capitoli, lo scritto si presenta come una trattazione filosofica in piena regola – si pensi, tra l'altro, alla disamina dossografica iniziale e alle parti propriamente speculative, che richiedono al lettore una certa attenzione –, tuttavia la sua fruizione è globalmente piacevole, agile, e l'insieme non manca di ricercatezza. Né di *verve* polemica, indirizzata principalmente contro l'intellettualismo della psicologia stoica, cui oppone una visione – mediata dall'etica aristotelica, ma ampiamente contaminata di platonismo – davvero moderna, e tipicamente umanistica.

L'anima dell'uomo, afferma Plutarco, è duplice e si compone di due princìpi: l'uno razionale e l'altro irrazionale; quest'ultimo, a sua volta, è suddiviso in due parti, una vegetativa, che sfugge al dominio del-

la ragione, e una irascibile, che, pur soggetta alle passioni, può essere controllata dalla ragione. Compito arduo, ma non impossibile, per l'uomo che voglia porre ordine in un simile gorgo di irrazionalità e istinti, è la ricerca di un equilibrio delle varie parti, con l'aiuto fondamentale della ragione. Senza di essa, infatti, sarebbe vano qualunque tentativo, e sarebbe forse possibile, soltanto, procedere all'eliminazione di ogni passione: quell'*apátheia*, tanto cara all'etica stoica, contro cui Plutarco si esprime senza riserve. Ché la ragione umana, egli sembra affermare tra le righe, non può privare l'anima dei suoi istinti, abdicando al ruolo di guida che le compete; deve invece esercitare tutto il proprio potere di mediazione e ricomposizione dei dissidi interiori. Fine della sua azione è la ricerca del «giusto mezzo» – quella via mediana di derivazione evidentemente aristotelica – che permette la coesistenza della ragione e dell'irrazionalità senza perciò mutilare l'anima delle passioni, che ne costituiscono una parte vitale, se opportunamente educate e disciplinate. Il risultato sarà il raggiungimento di quella particolare virtù, la temperanza, la cui utilità sociale è incalcolabile, perché permette di coniugare felicemente vita privata e funzioni pubbliche, e di forgiare non

più individui (come vorrebbe l'etica stoica) ma *cittadini*, forniti del giusto viatico per ritrovare se stessi e instaurare un rapporto costruttivo di convivenza con i propri simili, in un costante, mutuo miglioramento.

Nicola Montenz

A un principe ignorante

Nota del curatore: la traduzione dei due trattati è stata condotta sui testi critici curati, rispettivamente, da M. Cuvigny (Plutarque, *Œuvres morales*, tome XI, première partie, traités 49-51, Les Belles Lettres, Paris 1984) e da J. Dumortier e J. Defradas (Plutarque, *Œuvres morales*, tome VII, première partie, traités 27-36, Les Belles Lettres, Paris 1975).

1. Gli abitanti di Cirene invitarono Platone a elaborare un sistema di leggi e a lasciarlo loro, così che si desse un ordine alla costituzione cittadina; egli, tuttavia, rifiutò, sostenendo che sarebbe stato difficile stabilire leggi per i cirenei, considerata la loro prosperità:[1] «nulla, infatti, è per natura tanto fiero», aspro e intrattabile «quanto un uomo»[2] che abbia ottenuto, almeno in apparenza, il successo. Per questo motivo è difficile dare consigli ai governanti su come gestire il potere; essi temono, infatti, di accettare la ragione come guida, quasi che il bene possa impedire loro di godere del proprio potere, rendendoli schiavi del dovere. Ignorano, per l'appunto, le vicende di Teopompo, re degli spartani, che per primo associò gli efori al potere dei re, e fu biasimato dalla moglie perché avrebbe lasciato ai figli un potere minore di quello che aveva ricevuto.[3] «Maggiore, invece» egli le rispose, «perché assai più sicuro.» Difatti, l'eliminazione dei tratti eccessivi e

autoritari del potere allontana, insieme all'invidia, anche i rischi che ne derivano. Di fatto Teopompo, deviando il corso del potere – come fosse un grande fiume – si era privato della parte che aveva concesso agli altri; tuttavia, la ragione – ingenerata nei governanti dalla filosofia in qualità di collaboratrice e custode – rimuove l'instabilità del potere come da un corpo troppo vigoroso, e lascia la parte sana.

2. Moltissimi sovrani e governanti, in difetto di buon senso, sembrano invece imitare quegli scultori privi d'arte che ritengono di poter conferire un aspetto imponente e grandioso ai propri colossi rappresentandoli con le gambe ben divaricate, i muscoli in tensione e la bocca spalancata;[4] allo stesso modo, i primi credono di rendere l'idea dell'importanza e della dignità del proprio potere con la gravità del tono di voce, con il dardeggiare dello sguardo, con l'intrattabilità dei modi e il rifiuto di mescolarsi con gli altri; e così non differiscono in nulla dalle statue colossali, che, eroiche e quasi divine all'esterno, all'interno sono piene di terra, di pietre e di piombo; nel caso delle statue, però, questi pesi garantiscono una postura stabile e dritta, mentre spesso, a causa dell'intima ignoranza, i con-

dottieri e i governanti incolti pencolano e caracollano; e poiché il loro alto potere poggia su una base che non è posta in piano, vacillano insieme a essa.

È dunque necessario che il governante – proprio come un regolo, che è dritto e preciso, e raddrizza ogni cosa accordandola e adattandola a sé –, ottenuto anzitutto il dominio su se stesso, raddrizzata la propria anima e disposto opportunamente il proprio carattere, renda i propri sudditi simili a sé.[5] Un uomo incapace di stare in piedi, evidentemente, non è in grado di offrire sostegno, né uno ignorante di insegnare, né uno disordinato di ordinare, né uno disorganizzato di organizzare, né uno privo di regole può darne ad altri. La maggior parte delle persone, invece, è convinta erroneamente che il principale vantaggio del governare consista nel non essere governati: il re dei persiani, per esempio, considerava tutti schiavi, tranne la propria moglie, sulla quale, in realtà, avrebbe soprattutto dovuto esercitare il comando.

3. Chi, dunque, governerà il governante? La «legge, di tutti sovrana, / mortali e immortali»[6] come disse Pindaro: non quella scritta nei libri o sulle tavolette di legno, ma la ragione che alberga in lui, che con

lui convive sempre, è vigile al suo fianco e mai lascia priva di guida la sua mente. Tra i propri servitori, il re dei persiani ne aveva uno incaricato di dirgli, quando di primo mattino entrava nella sua stanza: «Alzati, o re, e occupati delle attività che Oromasde[7] ha voluto affidarti»; il governante preparato e prudente, al contrario, ha dentro di sé la voce che gli ripete di continuo tali parole e a esse lo richiama.

Polemone[8] affermava che l'amore è «un aiuto degli dèi per la cura e la salvezza dei giovani»; ma si potrebbe dire, con maggiore aderenza al vero, che i governanti assistono il dio nella cura e nella salvezza degli uomini, con il compito di distribuire e in parte custodire i beni che la divinità ha concesso a questi ultimi.

> Vedi questo cielo, infinito in alto,
> che stringe tutt'intorno la terra in umidi abbracci?[9]

Il cielo fa scendere i princìpi dei semi appropriati, la terra li fa germinare; alcuni crescono grazie alle piogge, altri grazie ai venti, altri ancora sono riscaldati dagli astri e dalla luna; il sole conferisce la bellezza a tutte le cose e su ciascuna riversa l'incantesimo che in lui ha origine. Pure, senza legge, senza giustizia e senza un governante, non è possibile trarre alcun profitto o giusto uso da questi doni, così straordinariamente importanti, di cui gli dèi ci gratificano. Di fatto, la giustizia è il fine della legge, la legge è opera del governante, il governante è immagine della divinità che tutto ordina, e non gli serve un Fidia, un Policleto o un Mirone che lo scolpiscano: è lui stesso, attraverso la virtù, che deve rendersi simile alla divinità, e modellare così la statua più bella a vedersi e più degna di un dio. Come splendido simulacro di sé il dio pose in cielo il sole e la luna; tale imitazione e luce, nelle città, è il governante «che, pio verso i numi [...] alla giustizia è fedele»:[10] nel suo pensiero, infatti, alberga l'intelligenza del dio, non lo scettro, la folgore o il tridente, attributi con i quali alcuni si fanno ritrarre da pittori e scultori e, simulandosi irraggiungibili, rendono oggetto d'invidia la propria follia. Perché la divinità si sdegna con coloro che imitano i tuoni, le saette, le folgori; al contrario, essa apprezza quanti si sforzano di emularne la sua virtù, di imitarla nella bontà e nell'amore per gli uomini, e li esalta, li rende partecipi del suo buon governo, della sua giustizia, della sua verità e della sua mitezza; nulla è più

divino di queste cose, non il fuoco, non la luce, non il corso del sole, non il sorgere o il tramontare degli astri, non l'eternità e l'immortalità. Non è la durata della vita, infatti, a rendere felice il dio, ma la sovranità della sua virtù; questo è veramente divino, ed è bello anche esserle sottomessi.

4. Anassarco tentava di consolare Alessandro, che si disperava per aver ucciso Clito, dicendogli che accanto a Zeus siedono Themis e Dike, per garantire che ogni azione compiuta da un re appaia giusta e legittima;[11] egli cercava, in modo errato e inutile, di alleviare i rimorsi di Alessandro per le colpe commesse, incoraggiandolo a compierne altre simili. In realtà – se si deve immaginare qualcosa del genere –, Zeus non ha Dike al proprio fianco, ma egli stesso è Dike e Themis, ed è la più antica e più perfetta di tutte le leggi. Così gli antichi dicono, scrivono e insegnano: senza giustizia, nemmeno Zeus potrebbe governare rettamente. Essa, secondo Esiodo, «è una vergine» incorrotta, compagna dell'onore, della temperanza, della semplicità;[12] per questo i re sono detti «onorevoli»: perché conviene che siano onorati, in modo particolare, coloro che meno di tutti devono avere paura. Il governante, infatti, de-

ve aver più paura di commettere il male che di subirlo: è proprio quest'ultima circostanza a causare la prima, e la paura di danneggiare inavvertitamente i propri sudditi è un sentimento umano e non privo di nobiltà:

> come si danno da fare pel gregge i cani nel chiuso
> poi che la belva feroce hanno udito[13]

non per se stessi, ma per coloro che devono custodire.

Il solo Epaminonda, mentre i tebani, a una festa, si abbandonavano senza freni al vino, faceva la guardia alle armi e alle mura, affermando che restava sobrio e sveglio perché gli altri potessero intanto ubriacarsi e dormire. A Utica, Catone fece ordinare da un araldo che tutti i sopravvissuti alla sconfitta fossero condotti verso il mare; dopo averli fatti imbarcare e aver pregato perché la navigazione fosse favorevole, ritornò a casa e si uccise; in tal modo, egli mostrò per che cosa un governante debba aver paura e che cosa, invece, debba disprezzare. Clearco, tiranno del Ponto, quando voleva riposare, si infilava in una cassa come un serpente in una tana. Aristodemo di Argo, invece, dormiva con la propria

concubina in una stanza dei piani superiori, munita di una porta a botola su cui collocava il letto; la madre della donna toglieva quindi la scaletta da sotto, e la riportava il mattino successivo per rimetterla al suo posto.[14] Pensate, dunque, quale terrore dovesse avere del teatro, del palazzo del governo, del consiglio, del simposio, lui che aveva trasformato in una prigione la propria stanza da letto. Ed è vero, i sovrani temono *per* i propri sudditi, mentre i tiranni temono i propri sudditi; per questo aumentano, insieme al potere, il loro timore: quanto più numerosi sono i loro sudditi, tanto più numerosi sono gli uomini che devono temere.

5. Nonostante le affermazioni di alcuni filosofi, non è verosimile né conveniente che la divinità sia unita alla materia che tutto subisce, e ad azioni soggette a infinite necessità, casualità e mutamenti;[15] in realtà, essa risiede al disopra di noi, da qualche parte, mantenendo in eterno la propria natura nelle stesse identiche condizioni, su sacre basi e, secondo Platone, «compie direttamente la propria opera, girando intorno a se stessa secondo natura»;[16] e come il sole – sua splendida imitazione in cielo – mostra il proprio riflesso in uno specchio a quanti sono in

grado di scorgerlo attraverso di esso, così la divinità pose a propria immagine, nelle città, la luce della giustizia e della ragione che le è propria; i beati e i saggi traggono quest'idea dalla filosofia, e modellandosi su di essa si preparano per la migliore di tutte le azioni. E nulla – se non la ragione generata dalla filosofia – è in grado di far nascere questa disposizione; oppure rischieremmo di subire quel che avvenne ad Alessandro, che a Corinto, affascinato da Diogene, innamorato della sua nobile natura, colpito dal suo pensiero e dalla sua grandezza d'animo, affermò: «Se non fossi Alessandro, vorrei essere Diogene»; come dire che considerava con fastidio la propria buona sorte, il proprio splendore e la propria potenza – ostacoli al raggiungimento della virtù e perdita di tempo –; e che invidiava, per contro, il mantello e la bisaccia del filosofo, perché grazie a essi Diogene era invincibile e incorrotto, a differenza sua, che aveva bisogno di armi, cavalli e sarisse.[17] Dedicandosi alla filosofia, dunque, egli avrebbe potuto divenire moralmente un Diogene pur restando Alessandro nelle condizioni di vita, e proprio per questo essere ancor più Diogene, perché era Alessandro: e per resistere alla propria sorte grandiosa, foriera di vento e tempeste veementi,

aveva bisogno di una pesante zavorra e di un valente nocchiero.

6. Nelle persone deboli, misere e nei privati cittadini, la stoltezza si unisce all'impossibilità di nuocere, e resta inoffensiva; allo stesso modo, nei sogni cattivi, l'anima è sconvolta da qualche visione, ma non è in grado di dare seguito ai propri desideri; la potenza, invece, associandosi al vizio, aggiunge stimoli alle passioni: ed è vero il detto di Dionigi,[18] il quale affermò di godere del proprio potere soprattutto quando questo gli consentiva di fare, in fretta, quel che voleva. Ed è infatti grande il rischio che chi può fare ciò che vuole si metta a desiderare cose illecite.

> Subito, in men che si dice, fu compiuta la cosa.[19]

Il vizio corre veloce grazie al potere, scatena ogni passione, muta l'ira in omicidio, l'amore in fornicazione, la brama di guadagno in confisca. «Non appena ebbe pronunciata la parola», ecco l'avversario rovinato; un sospetto, ed ecco il cadavere dell'uomo calunniato. Gli scienziati affermano che il lampo, pur manifestandosi prima, giunge dopo il tuono (e così il sangue da una ferita), poiché l'udito riceve

passivamente il rumore, mentre la vista deve andare incontro alla luce;[20] allo stesso modo, presso i detentori del potere, le punizioni precedono le accuse, e le sentenze si diffondono prima delle prove di colpevolezza.

> Cede ormai il cuore e non s'oppone,
> come un uncino d'ancora insabbiato durante una [tempesta,[21]

a meno che il ragionamento non abbia peso sufficiente per opprimere e incalzare il potere, e il governante imiti il sole, il quale, raggiunto il punto più alto, sublime tra i venti del nord, si muove più calmo, e, con la maggiore lentezza, rende più sicuro il proprio corso.

7. Il fatto è che non è possibile tener nascosti i vizi, quando si è al potere; anzi: gli epilettici, quando giungono in un luogo elevato e cominciano a percorrerlo, sono colti da una vertigine e un turbamento che tradiscono il loro male; allo stesso modo, gli ineducati e ignoranti, che la sorte ha risollevato un poco con ricchezze, fama e cariche pubbliche, non appena hanno preso quota li vediamo precipitare re-

pentinamente. E, meglio ancora: tra vasi vuoti non si può distinguere quale sia intatto e quale incrinato, ma, quando si riempiono, si vede bene quello che perde; allo stesso modo, le anime viziose non riescono a contenere la propria potenza e la lasciano scorrere fuori a causa dei desideri, dell'ira, della superbia, dell'ignoranza del bello. Ma perché diffondersi su tali argomenti, quando persino le più piccole mancanze vengono ingiustamente criticate in uomini illustri e rinomati? Cimone fu calunniato a causa del vino, Scipione a causa del sonno e Lucullo fu criticato per il lusso eccessivo della sua tavola.

Note

[1] Stando a Diogene Laerzio, Platone avrebbe compiuto un viaggio a Cirene poco prima dei trent'anni: «Quindi partì alla volta di Cirene, per recarsi da Teodoro il matematico» (III, 6); se la notizia di tale viaggio era diffusa nell'antichità, essa non trova però alcuna conferma diretta nelle opere di Platone, benché uno degli interlocutori di Socrate, nel *Teeteto*, sia proprio Teodoro di Cirene.

[2] Frammento di autore tragico sconosciuto (617 Nauck²).

[3] Sarebbe stato in realtà Licurgo, secondo Erodoto (I, 65), a introdurre a Sparta l'istituzione dell'eforato, magistratura i cui membri, eletti in numero di cinque e destinati a restare in carica un anno, detenevano il potere – dapprima giuridico, in seguito anche politico – all'interno della città. Riportano invece il nome di Teopompo, tra gli altri, Platone (*Leggi*, 692a), Aristotele (*Politica* 1313a) e lo stesso Plutarco (*Vita di Licurgo*, 7).

[4] Si tratta di quella medesima posa, tronfia e involontariamente comica, dissacrata da Archiloco di Paro (VII-VI secolo a.C.) nel celebre frammento 114 West: «Non amo un condottiero imponente, che avanzi a gambe divaricate / superbo dei suoi riccioli e ben rasato [...]».

[5] È qui enunciato un principio-cardine del pensiero (e, conseguentemente, della pedagogia) di Plutarco: la necessità, per l'uomo, di avere un modello irreprensibile da imitare per conseguire la virtù. Così, il cittadino dovrà necessariamente guardare a quella del governante, che non potrà in alcun modo inclinare al vizio, pena la perdita dell'autorevolezza e la

necessità di ricorrere, per imporsi, alla violenza e alle minacce. Allo stesso modo, la vita dei grandi della Storia dovrà costituire – per parafrasare il celebre *incipit* della *Vita di Emilio Paolo* – lo specchio in cui il lettore dovrà esaminare le personalità che gli sono proposte, e modellare sul loro esempio la propria esistenza.

6 Frammento 169 Snell, vv. 1-2.

7 È la forma greca del nome di Ahura Mazdā, dio creatore del mondo secondo la religione zoroastriana.

8 Allievo di Senocrate e maestro di Zenone, Polemone fu scolarca dell'Accademia platonica di Atene nel III sec. a.C.

9 Frammento (941 Nauck², vv. 1-2) di una tragedia perduta di Euripide.

10 Omero, *Odissea*, versione di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1963, XIX, vv. 109-111.

11 Clito, detto «ho mélas» («il nero») era un ufficiale dell'esercito di Alessandro e intimo amico del sovrano, dal quale fu trucidato durante un banchetto, nel 328 a.C.

12 Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 256-257.

13 Omero, *Iliade*, versione di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1971, X, vv. 183-184.

14 Nella *Vita di Arato* (1-3), Plutarco riporta il medesimo aneddoto, attribuendo la bizzarra camera nuziale al tiranno Aristippo di Argo; ora, poiché non è attestata l'esistenza di alcun Aristodemo tiranno di Argo, non si può escludere del tutto che il testo tràdito sia, qui, corrotto; è del resto possibile una svista di Plutarco, che potrebbe aver confuso Aristippo con Aristodemo di Megalopoli, vissuto, come il primo, nel III secolo a.C.

15 Bersaglio dello spunto polemico sono qui gli stoici e la loro concezione della divinità, come si può inferire anche dal più esplicito richiamo dello stesso Plutarco nel *De defectu oraculorum*, 426b (cfr. anche H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1903-1905, II, p. 311 [Crisippo, fr. 1055]).

16 *Leggi*, 716a.

17 Plutarco cita anche altrove questo aneddoto: in *De exilio* (605e) e in *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, 331f, dove però lo scrittore ne fornisce un'interpretazione completamente diversa. Scrive infatti: «"Se non fossi Alessandro, vorrei essere Diogene", cioè: "Praticherei la filosofia nei discorsi, se non lo facessi già nelle azioni". Non disse: "Se non fossi re, vorrei essere Diogene", né "se non fossi ricco sarei un Argeade". Egli, infatti, non preferiva la fortuna alla saggezza, né la porpora o il diadema regale alla bisaccia e al mantello». Quanto alle sarisse, esse erano le lunghe lance (circa 6-7 metri) in dotazione alla falange macedone.

18 Non è noto a quale Dionigi Plutarco si riferisca qui.

19 Omero, *Iliade*, cit., XIX, v. 242.

20 Così sostiene Aristotele, *Meteorologica*, 369a-b .

21 Frammento di autore tragico ignoto (379 Nauck²).

La virtù morale

1. A proposito della virtù che è chiamata e ritenuta morale, mi ripropongo di spiegare quale sia la sua essenza e come essa per natura sussista, considerando soprattutto le differenze rispetto alla virtù contemplativa – quella morale, infatti, ha come materia la passione e come forma la ragione. Intendo inoltre verificare se la parte dell'anima che la riceve sia regolata da una ragione propria o se invece partecipi di una ragione estranea; e, in quest'ultimo caso, se partecipi come quegli elementi che sono mescolati al meglio o se, piuttosto, sia sottomessa a un principio dominante e partecipi dunque – diciamo così – della potenza del principio che la governa.

Mi pare sia evidente che la virtù può sussistere e rimanere del tutto immateriale e pura. Ma sarà meglio scorrere brevemente anche le opinioni degli altri filosofi, non per ragioni di completezza storica, ma piuttosto per far sì che le nostre, una volta esposte quelle di costoro, divengano più salde.

2. Menedemo di Eretria[1] ha eliminato sia la molteplicità delle virtù, sia le differenze tra di esse, sostenendo che la virtù è una e ha molti nomi; secondo lui, è lo stesso dire «temperanza», «valore» e «giustizia», proprio come «mortale» e «uomo»; anche Aristone di Chio[2] afferma che la virtù è una quanto all'essenza, e la chiama «salute»; quanto al suo oggetto, però, la considera differente e molteplice, come se uno volesse chiamare la nostra vista «candore» quando coglie oggetti bianchi e «nerezza» quando coglie oggetti neri, e via dicendo. La virtù è chiamata «prudenza» quando esamina ciò che si deve o non si deve fare, mentre è chiamata «temperanza» quando regola i desideri e pone una misura appropriata ai piaceri; e, ancora, è chiamata «giustizia» quando si riferisce agli affari comuni e ai contratti fra gli uomini; è dunque come il coltello, che è uno, ma taglia ora una cosa, ora un'altra, o come il fuoco, che agisce su materiali diversi pur mantenendo un'unica natura. Sembra che anche Zenone di Cizio[3] inclinasse a quest'opinione, definendo la prudenza «giustizia» in merito alle spartizioni, «temperanza» in merito alle scelte, «valore» in merito alla capacità di sopportazione. Chi difende tale posizione ritiene che, con il termine «prudenza»,

Zenone si riferisse alla scienza. Crisippo,[4] invece, attribuendo una specifica qualità a ciascuna virtù, ha introdotto senza accorgersene quello che Platone definisce «uno sciame di virtù» inusitate e ignote.[5] Come dall'uomo valoroso deriva il valore, dal mite la mitezza, e la giustizia dal giusto, egli fa derivare dall'uomo grazioso la grazia, dal buono la bontà, dal grande la grandezza, dal bello la bellezza, e altre virtù consimili, quali l'abilità, l'affabilità, l'arguzia, riempiendo così la filosofia di un'infinità di nomi strani, senza che ve ne sia alcun bisogno.

3. Tutti questi filosofi,[6] unanimemente, ritengono che la virtù sia una disposizione del principio-guida dell'anima, e una facoltà generata dalla ragione; meglio ancora, considerano che essa sia la ragione stessa, concorde con se stessa, sicura e immutabile. Non credono, infatti, che il nostro principio passionale e irrazionale sia distinto per natura da quello razionale, ma che si tratti in realtà della medesima parte – loro la chiamano «intelligenza» e «principio-guida» –, che si altera interamente e muta nelle passioni e nei rivolgimenti dovuti al suo stato o alla sua disposizione, e diviene così malvagità e virtù, pur non avendo, in sé, alcunché di irrazionale; tale

principio è però detto «irrazionale» quando, per l'eccesso delle pulsioni, fattosi vigoroso e dominante, si lasci andare ad azioni strane e contrarie alla ragione. Considerano infatti la passione come un'intelligenza malvagia e sfrenata, divenuta forte e vigorosa a causa di un giudizio falso ed erroneo.

A tutti costoro, a quanto pare, è sfuggito il fatto che ciascuno di noi è veramente duplice e composito; non hanno saputo distinguere la seconda dualità, ma semplicemente il miscuglio di anima e corpo, che è più evidente. Tuttavia, che proprio l'anima, in se stessa, sia un elemento composito, dotato di natura duplice e diseguale (ché il suo principio irrazionale è unito e adattato da qualche necessità naturale a quello razionale, come fosse un secondo corpo), sembra non lo ignorasse nemmeno Pitagora; possiamo desumerlo dal suo interesse per la musica, che egli applicò all'anima, per sedurla e consolarla: sapeva infatti che l'anima non è completamente docile all'insegnamento scientifico, né è possibile distoglierla dal vizio per mezzo della ragione, ma ha bisogno dell'aiuto di un altro strumento di persuasione, per essere educata e addomesticata, altrimenti sarebbe intrattabile e recalcitrante alla filosofia.

Tuttavia, Platone riconobbe in modo chiaro, fer-

mo e inequivocabile che l'anima dell'universo non è semplice, né composita, né unica:[7] riunendo in sé il principio di identità e quello della diversità, da un lato essa è retta sempre secondo le stesse condizioni e compie il proprio percorso seguendo un solo ordine sovrano; dall'altro, divisa in movimenti e cicli contrari e instabili, origina differenze, mutamenti e diseguaglianze nei processi di corruzione e di generazione che si verificano sulla Terra. D'altro canto, l'anima dell'uomo è una parte o una copia di quella dell'universo, ed è disposta secondo rapporti numerici e proporzioni simili a quelli del suo modello: pertanto, non può essere semplice, né essere soggetta alle medesime emozioni. Al contrario, essa contiene due princìpi: uno intellettuale e razionale, con cui conviene, per natura, che governi l'uomo; e uno passionale, irrazionale, instabile e privo di ordine, che ha bisogno di essere controllato. Quest'ultimo principio, a sua volta, è diviso in due parti, la prima delle quali è chiamata «concupiscibile», e per natura desidera sempre essere unita al corpo e servirlo; la seconda, invece, è detta «irascibile», e ora si unisce al corpo, ora alla ragione, offrendole forza e potenza contro di esso. Platone chiarisce la differenza soprattutto per mezzo della resistenza oppo-

sta dalla parte razionale e pensante a quella concupiscibile e a quella irascibile, mostrando come sia proprio la diversità a indurre spesso queste ultime a disobbedire alla parte migliore e a combatterla.[8]

Aristotele si servì ampiamente di questi princìpi, come appare chiaro dai suoi scritti;[9] in seguito, però, unì il principio irascibile a quello concupiscibile dell'anima, nella convinzione che l'ira sia il desiderio e la brama di rendere il male ricevuto.[10] Tuttavia continuò a trattare il principio passionale e irrazionale distinguendolo da quello razionale, ma non perché esso sia totalmente irrazionale, al pari di quello percettivo, quello nutritivo o quello vegetativo: queste parti, infatti, sono del tutto inconsapevoli e insensibili alla ragione e, germogliando in qualche modo dalla carne, si sono innestate pienamente nel corpo, mentre il principio passionale è privo di una propria ragione, e tuttavia è portato per natura a dare ascolto all'elemento razionale e pensante, a volgersi verso di esso, a cedergli e a conformarsi a lui, salvo il caso in cui sia stato corrotto completamente da un qualche piacere volgare e da un regime di vita scellerato.

4. Quanti si chiedono con stupore come possa l'ir-

razionale obbedire alla ragione, secondo me, non considerano il potere della ragione, né «quanto grande sia, e quanto profondamente si estenda»[11] grazie alla sua capacità di dominare e condurre con metodi non rigidi e brutali, ma flessibili, fondati su una persuasione insinuante, ben più efficace di qualunque costrizione e violenza. E senza dubbio anche il respiro, i nervi, le ossa e le restanti parti del corpo sono privi di ragione, ma, quando viene fornito un impulso, e la ragione scuote, per così dire, le briglie, tutti gli elementi si tendono, si raccolgono e obbediscono. Se si decide di correre, ecco che le gambe sono pronte a tendersi; se si prova l'impulso di lanciare o di afferrare qualcosa, ecco che le mani si accingono all'opera. Nei versi seguenti, il poeta ha rappresentato nel modo migliore la simpatia e l'adattamento dell'irrazionale alla ragione:

> Così si scioglievano le sue belle guance nel piangere,
> nel lacrimare lo sposo, che le era seduto accanto.
> [Odisseo
> nel cuore aveva pietà della sua donna gemente,
> ma i suoi occhi eran fermi come il corno e l'acciaio,
> immoti fra le palpebre: ad arte tratteneva le lacrime.[12]

Così egli riusciva a tenere il respiro, il sangue e le la-

crime sotto il controllo del suo giudizio. Ne è prova anche il fatto che, di fronte a donne o uomini bellissimi, che la ragione o la legge impediscono di toccare, il nostro sesso si ritira, e resta immobile e tranquillo. Questo, in particolare, avviene agli innamorati che scoprono di aver diretto senza saperlo il proprio sentimento verso una sorella o una figlia; contemporaneamente, appena raggiunto dalla parte razionale, il desiderio si fa piccolo, e le membra si atteggiano a un decoro conforme al giudizio della ragione. Spesso, alcune persone si accostano con grande piacere a cibi e leccornie, ma, se vengono a sapere o si rendono conto di aver mangiato alimenti impuri o proibiti dalla legge, non è soltanto il loro giudizio a risultarne afflitto e preda del rimorso, ma anche il corpo, che, rivoltato e appesantito da un tale pensiero, è colto da nausea e conati di vomito.

Ma non vorrei dare l'impressione di conferire al mio discorso una forma troppo seducente e puerile, se mi metto a enumerare cetre, lire, arpe, *auloí* e tutti quegli strumenti che l'arte musicale ha armonizzato e posto in reciproco accordo con le passioni umane e che, pur privi di anima, dell'uomo condividono la gioia, i lamenti, i canti e la dissolutezza, e riproducono i giudizi, i desideri e le abitudini di chi li suona.

Del resto si riporta che anche Zenone, recatosi a teatro per ascoltare Amebeo[13] che cantava accompagnandosi con la lira, dicesse ai suoi allievi: «Andiamo ad apprendere quale armonia e quale melodia siano prodotte dalle viscere, dai nervi, dai legni e dalle ossa, quando questi partecipano della ragione, della proporzione e dell'ordine».[14]

Ma, lasciando questo argomento, sarei felice di sapere dai miei oppositori se, udendo cani, cavalli, uccelli domestici produrre suoni intelligibili grazie all'abitudine, all'educazione, all'addestramento; e inoltre osservandoli compiere movimenti subordinati alla ragione e assumere pose ed eseguire azioni misurate e utili per noi; e, infine, udendo Omero affermare che Achille incitava «i cavalli e gli uomini armati di scudo»[15] alla battaglia, si stupiscono ancora e dubitano che, in noi, princìpi dell'ira, del desiderio, della sofferenza e del piacere obbediscano al principio razionale, gli siano assoggettati e, per natura, in esso si ricompongano armoniosamente, senza allontanarsi, senza separarsi, senza essere plasmati dall'esterno, né modellati a prezzo di costrizioni o colpi. Tali princìpi sono invece per natura in relazione con esso, in costante rapporto, crescono insieme e ne sono influenzati grazie all'abitudine.

Per queste ragioni, ben opportunamente è stato inventato il nome «morale» [«*êthos*»]. Essa, infatti, è in senso generale una qualità della parte irrazionale, ed è così chiamata perché l'irrazionale, modellato dalla ragione, assume tale qualità e differenza grazie all'abitudine [«*éthos*»];[16] ma la ragione non vuole eliminare del tutto la passione (non sarebbe infatti possibile, né opportuno); il suo fine è invece porle qualche limite e ordine, e introdurre le virtù morali, che non implicano l'assenza di passioni, ma una giusta proporzione e un giusto mezzo;[17] e riesce a far questo grazie alla prudenza, che riduce la forza della passione a una disposizione d'animo equilibrata.

Dunque – dicono – questi tre sono gli elementi che si trovano nella nostra anima: la potenza, la passione, la disposizione acquisita.[18] La potenza è principio e materia della passione – per esempio la predisposizione all'ira, al pudore, all'ardimento; la passione, invece, è già un moto della potenza – per esempio l'ira, il pudore, il coraggio; la disposizione acquisita, infine, è la forza, organizzata dall'abitudine, della facoltà irrazionale: e può divenire vizio o virtù, secondo che la passione sia educata bene o male dalla ragione.

5. Poiché i filosofi non considerano «giusto mezzo» e non definiscono «morale» ogni virtù, sarebbe opportuno parlare delle differenze, iniziando dai princìpi. Ora, tra tutti gli elementi, alcuni hanno esistenza autonoma, altri sono in relazione con noi. Autonomi sono la terra, il cielo, gli astri, il mare; quelli in relazione con noi sono il bene e il male, quel che scegliamo e ciò da cui rifuggiamo, ciò che dà piacere e ciò che dà dolore. La ragione comprende l'una e l'altra categoria: ed essa è scientifica e contemplativa quando si occupa degli elementi che esistono autonomamente, mentre è deliberativa e pratica quando si occupa degli elementi in relazione con noi. La virtù connessa a quest'ultimo caso è la prudenza; quella connessa al primo è la scienza. La prudenza differisce dalla scienza, e le viene in aiuto, secondo ragione, quando il principio contemplativo si volge a quello pratico e passionale, cercando di adattarsi a esso. Dunque la prudenza ha bisogno di un elemento contingente, a differenza della scienza, la quale per ottenere i propri scopi non necessita neppure del principio deliberativo, perché essa esercita la propria influenza su oggetti sempre identici e immutabili. Del resto, il geometra non ha bisogno di deliberare per scoprire se

la somma degli angoli interni di un triangolo equivalga a due angoli retti: lo sa – si delibera, infatti, su ciò che è incerto, non su ciò che è sicuro e immutabile. Allo stesso modo, l'intelligenza contemplativa, agendo sugli elementi primi – che sono stabili e mantengono sempre un'unica natura, priva di mutamenti – non ha bisogno di deliberare. La prudenza, invece, che si abbassa spesso fino agli elementi materiali e colmi di errori e confusione, è costretta a mescolarsi spesso al contingente, e deve ricorrere alla deliberazione nei casi più oscuri; d'altro canto, accogliendo la deliberazione, essa deve agire insieme all'elemento pratico, accompagnandosi all'irrazionale e coinvolgendolo nei suoi giudizi. Essi, infatti, hanno bisogno di un impulso.

Insomma, la virtù morale dà un impulso, che però ha bisogno della ragione che ne stabilisce i confini, per mantenersi misurato, non eccedere e non essere inopportuno. L'irrazionale e passionale, infatti, compie movimenti ora troppo violenti e aspri, ora più delicati e pigri di quel che converrebbe. Conseguentemente, ogni nostra azione può andare a segno in un solo modo, mentre le possibilità di fallimento sono varie, ora oltrepassando il bersaglio, ora mancandolo per difetto.[19] Questo è dunque, secondo natura, il

compito dell'intelletto: eliminare la mancanza di misura e gli errori causati dalle passioni. Quando l'impulso si lascia andare e si arresta prima di aver raggiunto il bene, vuoi per cattiva costituzione o debolezza, vuoi per timore o esitazione, allora la ragione interviene a ridestarlo e rianimarlo. Se invece l'impulso supera i limiti e si spande ampio e disordinato, allora la ragione elimina l'eccesso e lo ferma. Così, delimitando i moti della passione, la ragione genera nell'irrazionale le virtù morali, che sono un giusto mezzo tra la mancanza e l'eccesso. Non si deve sostenere, comunque, che ogni virtù consista nel giusto mezzo: una, per esempio, è indipendente dall'irrazionale, e collocata nell'intelletto puro e privo di passioni, in sé compiuta, perfezione e potenza della ragione; grazie a essa si realizzano le più divine e beate conquiste della scienza; l'altra, invece, è necessaria a causa dei limiti del nostro corpo, e ha bisogno – per Zeus! – della passione come di uno strumento per portare a termine i suoi scopi pratici: non mira a distruggere o a sopprimere l'irrazionale presente nell'anima, ma a riordinarlo e organizzarlo; quanto alle sue capacità e alla sua qualità, è perfetta, ma, in relazione alla quantità, è un giusto mezzo, perché stabilisce la corretta proporzione in ciò che è eccessivo o mancante.

6. Il «giusto mezzo» si può definire in molti modi (infatti, ciò che è composto sta a metà tra sostanze semplici, come il grigio tra il bianco e il nero, oppure ciò che contemporaneamente contiene ed è contenuto sta a metà tra il contenitore e il contenuto – per esempio l'otto in rapporto al quattro e al dodici –; e, ancora, ciò che non partecipa di alcun estremo, come l'indifferente in rapporto al bene e al male). Non si deve però parlare della virtù come di un «giusto mezzo» nel senso suggerito dagli esempi appena riportati, perché essa non è un miscuglio di vizi, e neppure è contenuta da ciò che va oltre il conveniente, pur contenendo ciò che è inferiore; infine non è del tutto esente dagli slanci delle passioni, in cui trovano spazio l'eccesso e la mancanza.

In realtà, essa è un «giusto mezzo», e così è chiamata, nello stesso modo in cui lo si dice di una voce e di un'armonia: in quest'ultimo caso abbiamo un tono equilibrato, come la *nētē* e l'*hypátē*,[20] che evita il suono troppo acuto della prima e quello troppo grave della seconda. Così la virtù, che è un movimento e una facoltà dell'irrazionale, elimina il rilassamento e la tensione e, in sostanza, l'eccesso o la mancanza dell'impulso, riducendo alla misura e al giusto ciascuna delle passioni. Per esempio, si dice che il coraggio sia il giusto mezzo tra la viltà e l'audacia (la prima è una mancanza, la seconda un eccesso dell'elemento irascibile);[21] la liberalità è il giusto mezzo tra la meschinità e la prodigalità; la mitezza il giusto mezzo tra l'insensibilità e la ferocia; persino la temperanza e la giustizia sono giusti mezzi: infatti quest'ultima non si dà, nei contratti, né più né meno di quel che compete; l'altra, invece, riduce i desideri al giusto equilibrio tra indifferenza e sfrenatezza.

È proprio in questo, mi sembra, che l'irrazionale permette di comprendere quale differenza lo separi dal razionale, e ci mostra come la passione sia qualcosa di totalmente diverso dalla ragione. Infatti, in relazione ai piaceri e ai desideri, l'autocontrollo non si distinguerebbe dalla temperanza, né la mancanza di controllo dalla dissolutezza, se il desiderio e il giudizio provenissero dallo stesso principio dell'anima.[22] Ora, la temperanza può esserci quando la passione si lascia guidare e condurre passo passo, come una creatura mite e docile, dalla ragione, che nei piaceri la induce a cedere e ad accettare di buon grado la misura e il decoro. L'uomo dotato di autocontrollo, invece, indirizza i desideri sotto la guida e il comando della ragione; ma non li conduce sen-

za pena o persuadendoli, ché anzi essi si gettano di traverso e si oppongono strenuamente, ed egli deve, per così dire, far loro violenza e ricondurli indietro con i pungoli e con il morso, vivendo una tumultuosa battaglia interiore. Platone ha spiegato tutto questo con l'immagine del cocchio dell'anima,[23] in cui il cavallo malvagio combatte contro quello buono, suo compagno di giogo, e contemporaneamente crea gravi difficoltà all'auriga, che è costretto a tirare indietro con forza e ad allentare continuamente le briglie «perché non gli sfuggano dalle mani le redini purpuree», come dice Simonide.[24] Per questo alcuni considerano l'autocontrollo una virtù non perfetta: anzi, meno ancora di una virtù. Perché il giusto mezzo non nasce dall'accordo tra il migliore e il peggiore, e non elimina l'eccesso della passione; inoltre la parte concupiscibile non è persuasa dalla prudenza e non si accorda con essa, ma, soffrendo e facendo soffrire, coabita con essa perché costretta dalla necessità, come in uno stato di ribellione, avverso e ostile:

> La città è tutta piena di fumi d'incenso, e insieme di peana e di pianti.[25]

e così è l'anima dell'uomo padrone di sé, per l'incoerenza e la diversità dei sentimenti che si agitano al suo interno. Allo stesso modo, si pensa che la mancanza di controllo sia meno di un vizio, e che la dissolutezza, invece, sia un vizio completo. In quest'ultima, infatti, sono presenti sia una passione viziosa sia un cattivo intelletto, che spingono l'uomo, rispettivamente, a indirizzare il proprio desiderio verso oggetti turpi e a smarrire fin la percezione degli errori, quando l'intelletto, per un erroneo giudizio, si unisce ai desideri. La mancanza di controllo, invece, grazie alla ragione, mantiene retto il giudizio, anche quando è travolta da una passione più forte della ragione. Ecco in cosa differisce dalla dissolutezza. Qui la ragione è sconfitta dalla passione, lì nemmeno combatte; qui segue i desideri, ma prova a opporsi, lì invece è la loro guida e ne assume le difese; qui prende parte agli errori traendone un godimento, lì ne prova dolore; infine, qui è trascinata di buon grado verso ciò che è turpe, lì tradisce il bello contro la propria volontà. La differenza tra le azioni compiute sotto il loro influsso è evidente: e non lo è meno quella tra le parole pronunciate a causa loro. Così, infatti, si esprimono i dissoluti:

Quale mai grazia, quale piacere, senza l'aurea [Afrodite?
Potessi essere morto, quando tali cose non mi stessero [più a cuore![26]

E un altro dice:

Mangiare, bere, aver parte del dono di Afrodite,
Tutto il resto lo considero un'aggiunta![27]

come se egli cedesse ai piaceri con tutta l'anima e ne fosse travolto. E proprio come costoro, anche quello che esclamò:

Lasciami morire; ché questo solo m'importa![28]

aveva una capacità di giudizio non meno ammalata della passione. Altre sono le parole di chi manca di controllo, e differenti:

Pur padrone della mia mente, la natura mi fa violenza![29]

e

Ahimè, questo sì è un male inviato da dio agli uomini:
conoscere il bene e non compierlo![30]

e ancora,

Cede ormai il cuore e non s'oppone
come un uncino d'ancora insabbiato durante una [tempesta.[31]

E non a torto il poeta definisce «uncino insabbiato» la parte instabile e priva di fermezza della ragione, che abbandona il giudizio alla parte inconsistente e svigorita dell'anima. Assai vicine a quest'immagine sono anche le parole seguenti:

Come una nave assicurata con cime alla terra;
soffia il vento, e il sartiame non regge.[32]

Qui il poeta definisce «sartiame» i giudizi che si oppongono alle azioni turpi, mandati in pezzi in seguito dal forte soffio – per dir così – della passione. In realtà, il dissoluto è trascinato a gonfie vele dai piaceri, cui si abbandona seguendone la stessa direzione. L'uomo privo di controllo, invece, si barcamena, e prova il desiderio di risollevarsi e allontanare da sé la passione, ma viene trascinato a fondo e si scontra con il male.

Così Timone derideva Anassarco:

Ardita e furente in ogni suo slancio
appariva la cinica forza di Anassarco; ma lui, [consapevole,
come dicevano, era misero, ché indietro lo sospingeva, [preda di piaceri,
la natura che molti saggi temono.[33]

Il saggio, infatti, non è controllato, ma temperante; e così l'insipiente non è privo di controllo, ma dissoluto; il primo, infatti, gode del bene, il secondo non prova disgusto per il turpe. Piuttosto, la mancanza di controllo è tipica dell'anima dei sofisti, che è fornita di una ragione incapace di restare coerente con le giuste decisioni prese.

7. Queste, dunque, sono le differenze tra la mancanza di controllo e la dissolutezza. Il controllo di sé e la temperanza, a loro volta, presentano differenze dello stesso genere. Il controllo di sé non è ancora libero dal rimorso, dal dolore e dallo sdegno; nell'anima dell'uomo temperante, invece, regna in ogni momento una serenità profonda e sana, grazie a cui al razionale si armonizza e si unisce l'irrazionale, che la giusta persuasione e la mitezza hanno disciplinato in modo straordinario. Osservando un tale uomo diresti:

Ed ecco a un tratto il vento cessò; e bonaccia
fu, senza fiati: addormentò l'onde un dio.[34]

perché la ragione ha come spento i moti eccessivi, furenti e frenetici dei desideri, di cui la natura stessa ha necessariamente bisogno, e li ha accordati ai sentimenti, li ha sottomessi e resi favorevoli, disponibili a cooperare alle scelte pratiche, in modo che non precedano il ragionamento, non si lascino andare, non cedano all'indisciplina e non disobbediscano, e che invece ogni impulso, ormai docile alla guida, «corra come un puledro svezzato accanto alla madre».[35] Si conferma così il detto di Senocrate[36] a proposito dei veri filosofi: essi sono i soli a fare volontariamente ciò che gli altri fanno malvolentieri, perché costretti dalla legge (come i cani per paura dei colpi, o i gatti per paura di un rumore), allontanandosi dai piaceri e preoccupandosi del pericolo incombente.

È dunque evidente che vi è nell'anima la percezione di una simile alterità e differenza circa i desideri, come se una forza li combattesse e tentasse di contrastarli.

Secondo alcuni filosofi,[37] comunque, la passione non sarebbe differente dalla ragione, e non esiste-

rebbe discordanza o disaccordo tra i due elementi: vi sarebbe invece una conversione della ragione – che è una – verso due oggetti; noi non ce ne accorgiamo – essi sostengono – per la fulminea rapidità del mutamento, e non vediamo che proprio con la medesima parte dell'anima noi, per natura, desideriamo e proviamo pentimento, ci adiriamo e temiamo, ci lasciamo trascinare dai piaceri verso ciò che è turpe, e poi resistiamo. A detta di costoro, anche i desideri, l'ira, la paura e tutti gli altri sentimenti analoghi sono opinioni e giudizi erronei, che non sono nati in una delle due parti dell'anima; sono invece inclinazioni e cedimenti, assensi e slanci del principio-guida dell'anima e, in sostanza, attività destinate a mutare in breve tempo, proprio come l'irruenza dei fanciulli, veemente e impetuosa, ma precaria e instabile per la debolezza dei soggetti.

Queste opinioni, però, sono anzitutto contrarie all'evidenza e alla nostra percezione: infatti, nessuno percepisce in se stesso la trasformazione del desiderio in giudizio, né quella opposta, del giudizio in desiderio; inoltre, un uomo non cessa di amare quando la ragione gli impone di trattenere il proprio amore e di combatterlo, né rinuncia a ragionare e a giudicare quando, rammollito dal desiderio,

cede al sentimento. E, pur opponendosi con la ragione alla passione, resta invischiato in quest'ultima; viceversa, pur dominato dalla passione, è in grado di cogliere il proprio errore grazie all'aiuto della ragione. Ma non riesce a eliminare la ragione con la passione, né a liberarsi di quest'ultima per mezzo della prima, e, trascinato da una parte all'altra, resta al centro tra i due princìpi, e partecipa di entrambi. Dunque, quanti ritengono che il principio-guida possa divenire ora desiderio, ora invece ragionamento contrapposto al desiderio, non sono molto lontani dalle tesi di chi afferma che il cacciatore e la preda non sono due entità, ma un unico corpo soggetto al mutamento, ora in belva, ora in cacciatore.

Questi, infatti, non vedono quel che è palese, gli altri contraddicono financo la percezione, perché colgono in se stessi non il mutamento di un solo principio, ma, insieme, la lotta e il disaccordo tra due. «E che!» replicano costoro, «anche il principio deliberativo dell'uomo è spesso incerto tra opinioni opposte in merito all'utile, eppure è uno solo.» «Certamente» risponderemo, «ma si tratta di due casi diversi.» La parte intellettuale dell'anima, infatti, non combatte contro se stessa, ma coglie ragio-

namenti differenti con un'unica facoltà – o, piuttosto, è un unico ragionamento che agisce su oggetti diversi, come su materie differenti. È per questo che non si prova sofferenza nei ragionamenti in cui la passione è assente, né si è costretti a scegliere a forza una posizione contraria al proprio volere, a meno che una qualche passione – per Zeus! – non vi si attacchi di nascosto, come al giogo di una bilancia. E, in effetti, spesso non è un ragionamento che si contrappone a un altro, bensì l'ambizione, la competizione, l'intrigo, la rivalità, il timore, e si pensa a una discordia tra due ragioni. Così avviene in questi versi:

> Di rifiutare arrossivano e d'accettare temevano.[38]

E ancora:

> L'essere uccisi è spaventoso, ma porta fama,
> il non morire è vile, ma in sé ha il piacere.[39]

E, nei processi relativi ai contratti, le passioni che s'insinuano causano le più gravi perdite di tempo. E nei consigli dei re, quelli che parlano per piaggeria non lo fanno in favore dell'uno o dell'altro giudizio, ma si associano a qualche passione, secondo il pro-

prio calcolo dell'utile. Per questo motivo i governanti, nei regimi aristocratici, non permettono agli oratori di esprimersi appassionatamente; il ragionamento privo di passione, infatti, spinge direttamente verso la giusta conclusione; se invece entra in gioco la passione, la parte dell'anima incline al piacere e alla sofferenza entra in contesa con il principio giudicante e deliberante. Per quale motivo nelle trattazioni filosofiche non si prova alcun dolore quando si discutono opinioni diverse dalla propria e addirittura si muta parere? Persino Aristotele, Democrito e Crisippo rigettarono senza turbamento e senza rimpianto, e anzi, con piacere, opinioni che prima avevano condiviso. Perché nessuna passione si contrappone al principio contemplativo e scientifico dell'anima, mentre l'irrazionalità che è in essi resta immobile, e non prende parte a questi affari. Perciò la ragione, al primo apparire della verità, piega verso di essa e si allontana con piacere dalla menzogna – ché proprio nella ragione, non nel suo contrario, si trova la facoltà di persuadere e di convincere gli altri a mutare opinione. Al contrario, in ambito pratico, le deliberazioni, i giudizi e gli arbitrati sono, nella maggior parte degli uomini, soggetti alla passione, e creano difficoltà e resistenza al-

la ragione, come bloccata e messa sottosopra dall'irrazionale che si ribella a essa con il concorso di qualche piacere, timore, sofferenza o desiderio. È la sensibilità, in questi casi, a dover giudicare, perché è in contatto con entrambi i princìpi. Se infatti uno prevale, non per questo distrugge l'altro, ma lo trascina con sé, a forza e contro la propria volontà. Chi rimprovera a se stesso di essere innamorato, per esempio, si serve della ragione contro la passione, convinto che entrambe sussistano contemporaneamente nell'anima, proprio come se, stringendo tra le mani un organo gonfio, egli si rendesse conto che si tratta di due parti diverse. Per contro, nelle deliberazioni e nelle riflessioni prive di passione – in cui è impegnato soprattutto il principio contemplativo –, se esse rimangono uguali non abbiamo un giudizio, bensì un'aporia, che è una sospensione e una pausa dell'intelletto causata da ragioni contrapposte. Qualora la bilancia penda da una parte, l'opinione prevalente cancella l'altra, così che non vi sia sofferenza, né contrapposizione contro l'opinione stabilita. In sostanza, se un ragionamento sembra opporsi a un altro, non vi è la percezione di due elementi distinti, ma di uno solo, che appare attraverso rappresentazioni contrastanti. Quando però l'ir-

razionale lotta contro la ragione – e per natura il primo non può vincere né essere vinto senza dolore –, l'animo è subito diviso in due dal conflitto e le differenze risultano evidenti.

8. Non soltanto il conflitto, dunque, ma persino l'accordo lascia intuire che il principio passionale è diverso da quello razionale. Se infatti è possibile innamorarsi di un fanciullo nobile e naturalmente predisposto alla virtù, lo è anche innamorarsi di uno malvagio e dissoluto; allo stesso modo, succede che ci si adiri irragionevolmente con i propri figli e genitori, e che invece lo si faccia – giustamente –, in loro difesa, con nemici e tiranni. Nel primo caso, c'è la percezione di un conflitto e di una differenza tra ragione e passione; nel secondo, allo stesso modo, è chiaro che la passione è obbediente e sottomessa alla ragione, e, per così dire, inclina verso di essa e le cede completamente. E, ancora, immaginiamo un uomo per bene che, unitosi in legittimo matrimonio con una donna, si proponga di onorarla e di vivere insieme a lei in modo giusto e temperante: con il tempo, la vita in comune fa sbocciare la passione, ed egli percepisce che, grazie alla riflessione, l'amore e l'affetto per lei aumentano. Allo stesso modo,

alcuni giovani, incontrando maestri colti, dapprima li seguono e li ammirano perché ne riconoscono l'utilità; più tardi, però, arrivano ad amarli, e, in luogo di «discepoli» e «allievi», vengono chiamati «amanti»: perché, in effetti, tali sono. Lo stesso avviene nelle città, nei confronti dei governanti onesti, di vicini e di parenti: si inizia a frequentarsi per necessità, in modo conveniente, e poi, senza rendersene conto, si finisce per amarsi, ché la ragione ha tratto a sé la passione e l'ha convinta.

Non è forse evidente che chi affermò:

> [...] e il pudore. Ma di questo esistono due specie: uno non cattivo, l'altro rovina delle famiglie,[40]

di sicuro non provò spesso una tale passione, sottomessa alla ragione e, insieme a essa, incentivo al buon ordine, e sprecò invece, esitando e indugiando, buone occasioni per agire?

9. A tali argomenti acconsentono in qualche modo, per la loro evidenza, anche quanti non sono d'accordo con il mio punto di vista; tuttavia, essi chiamano «pudore» la vergogna, «gioia» il piacere, «prudenza» la paura: nessuno li biasimerebbe per

simili eufemismi, se essi chiamassero con tali nomi le passioni unite alla ragione, e si servissero invece degli altri per definire le stesse quando combattono contro la ragione e le fanno violenza. Ma quando essi sono confutati dalle loro stesse lacrime, dai loro tremiti e dal pallore, e non parlano di dolore e paura, ma di rimorsi e perplessità, e quando chiamano «ardore» i loro desideri, sembrano escogitare, con le parole, giustificazioni e scappatoie dalla realtà degne di sofisti, ma non di filosofi. E, per contro, proprio loro non definiscono «assenza di passioni», bensì «passioni onorevoli», quelle gioie, quegli atti della volontà e quelle precauzioni: in questo caso si servono delle parole giuste. Le «passioni onorevoli», infatti, possono nascere soltanto se la ragione non elimina l'elemento passionale, ma lo ordina nelle anime degli uomini temperanti e gli dà le giuste regole. Gli uomini dappoco e privi di controllo, invece, pur riconoscendo di dover amare il padre e la madre piuttosto che l'amichetto o l'amichetta, ne sono incapaci; al contrario, se giudicano che il loro amore debba dirigersi verso un'etèra o un adulatore, non esitano affatto: quali sensazioni proveranno mai costoro? Se la passione e il giudizio coincidessero, l'amore e l'odio dovrebbero necessa-

riamente seguire il nostro giudizio in merito a ciò che deve essere amato o detestato; ora, però, avviene proprio il contrario, ché la passione si adatta a certi giudizi, ma ne trascura altri. Ed ecco che i miei avversari sono costretti dalla realtà dei fatti ad affermare che non tutti i giudizi coincidono con le passioni, ma solo quelli che mettono in movimento gli impulsi violenti ed eccessivi; essi ammettono inoltre che la facoltà di giudicare e quella di sentire, presenti nella nostra anima, sono differenti: l'una ingenera il movimento, l'altra lo subisce. Lo stesso Crisippo, che in molti passi definisce la resistenza e la continenza come disposizioni subordinate alle scelte della ragione, è evidentemente costretto dalla realtà ad ammettere che in noi il principio che si sottomette è diverso da quello al quale si sottomette, se è persuaso, o che invece combatte se non è persuaso.

10. Ora, se i miei oppositori non tengono conto della verità, stabilendo che tutti gli errori e tutte le colpe sono uguali, non è questo il momento opportuno per confutarli. Eppure, per quanto riguarda le passioni, essi sembrano opporsi del tutto alla ragione, contro l'evidenza. Stando a loro, infatti, ogni

passione è un errore, e chiunque soffra, abbia paura o provi un desiderio commette una colpa. Tuttavia si possono apprezzare notevoli differenze tra le passioni, secondo la loro maggiore o minore intensità. Chi affermerebbe, infatti, che la paura di Dolone[41] sia uguale a quella di Aiace, il quale spesso, «voltandosi indietro», si allontanava dai nemici con circospezione, «voltandosi indietro, ginocchio a stento alternando a ginocchio»;[42] o che il dolore di Alessandro, il quale tentò di uccidersi a causa della morte di Clito, sia uguale a quello di Platone per la morte di Socrate? I dolori, in effetti, sono accresciuti senza misura da circostanze contrarie all'ordine delle cose, e le disgrazie inattese sono più penose di quelle prevedibili, come nel caso in cui, aspettandosi di vedere qualcuno felice e ammirato, si venisse a sapere che è stato torturato: e proprio questo avvenne a Parmenione con Filota.[43] Ma chi mai direbbe che l'ira di Nicocreonte contro Anassarco fosse uguale a quella di Maga contro Filemone, benché entrambi fossero stati vilipesi?[44] Il primo, infatti, fece ammazzare e maciullare Anassarco con mazze di ferro, l'altro ordinò al boia di posare una spada sguainata su collo di Filemone, quindi lo fece allontanare.

Per questo Platone ha definito l'ira «i nervi dell'anima»,[45] perché essa si tende sotto effetto del rancore e si rilassa sotto quello della mitezza.

I miei oppositori credono di eludere simili problemi affermando che le tensioni e gli eccessi della passione non avvengono per effetto del giudizio, in cui risiederebbe l'errore: a loro dire, i rimorsi, le contrazioni e le dilatazioni dell'anima possono essere maggiori o minori in base all'influsso dell'irrazionalità. E senza dubbio è chiaro che anche sui giudizi ci sono differenze: alcuni ritengono che la povertà non sia un male, mentre per altri è un male, e per giunta grande, e per altri ancora è un male grandissimo, tanto da indurli a precipitarsi da alte rupi o in mare. Alcuni considerano la morte un male solo perché comporta la perdita dei propri beni, altri perché temono i castighi eterni e le pene spaventose dell'aldilà; e, ancora, vi è chi ama la salute del corpo perché la considera un bene utile e secondo natura, mentre ad altri pare il più prezioso di tutti, preferibile alla «gioia di ricchezza o di figli», o all'«autorità regale, che rende gli uomini simili agli dèi»;[46] e, infine, considerano inutile e sterile persino la virtù, se manca la salute. Evidentemente, in tali giudizi, gli uni errano in modo più grave, gli altri

in modo più lieve. Ma non mette conto di confutare adesso queste opinioni; al contrario, se ne può trarre questo (e anch'essi lo ammettono): l'irrazionale e il giudizio sono princìpi differenti; coerentemente, essi affermano che il giudizio rende più forte e più grande la passione, disputando sul nome e sul termine – certo –, ma concordando nei fatti con quanti mostrano che le passioni e l'irrazionale differiscono dal principio razionale e giudicante. Nel suo trattato *Dell'incoerenza*,[47] Crisippo ha affermato che «l'ira è un sentimento cieco, e spesso non permette di cogliere l'evidenza; spesso, poi, ottenebra le nostre percezioni». E aggiunge, poco più avanti: «Le passioni, una volta insorte, sopprimono la riflessione e tutto ciò che appare loro estraneo, e ci incalzano, con violenza, verso azioni contrarie alla ragione». E si serve della testimonianza di Menandro, in quel passo in cui afferma:

> Ohimè, sventurato, in quale parte del corpo
> era mai la mia mente, nel momento
> in cui non scelsi questo, ma quest'altro?[48]

E, più avanti ancora, Crisippo afferma: «Chi ha la natura di un animale ragionevole si avvale della ragione in ogni circostanza, e da essa si lascia guidare;

spesso, però, noi la respingiamo, travolti da un altro impulso, più violento». In questo modo, egli ammette le conseguenze che derivano dalla differenza tra passione e ragione.

«Ché è ridicolo», come afferma Platone,[49] «che un uomo sostenga di essere superiore a se stesso, e poi, di nuovo, inferiore, e di essere allo stesso tempo capace di dominare se stesso e incapace di farlo.»

11. Come sarebbe infatti possibile per lo stesso soggetto essere superiore e inferiore a se stesso – ovvero dominare ed essere dominato –, se, per natura, egli non fosse duplice e avesse invece in sé ora il meglio, ora il peggio? Chi riesce a mantenere la parte peggiore asservita a quella migliore, dunque, è padrone di sé e superiore; al contrario, chi permette alla parte migliore di seguire quella intemperante e irrazionale, e di farsi sua serva, è considerato inferiore a se stesso e privo di controllo, e inoltre il suo stato è contrario alla natura. Conformemente a quest'ultima, infatti, conviene che la ragione, in quanto divina, guidi e comandi l'elemento irrazionale, poiché esso deriva direttamente dal corpo. Per natura, è proprio a quest'ultimo che si adatta, condividendone le passioni ed essendone colmato: perché in

esso affonda e ad esso è mescolato, come mostrano gli impulsi messi in movimento o trattenuti dagli oggetti corporei, impulsi che si fanno vigorosi o rilassati secondo i mutamenti del corpo. È per questo che i giovani sono impetuosi e precipitosi nei loro desideri, pieni di ardore e frenesia per l'abbondanza e il calore del sangue; nei vecchi, invece, la fonte dei desideri – che è collocata intorno al fegato –[50] si estingue, diviene scarsa e debole, mentre si rafforza il potere della ragione, poiché le passioni sfioriscono insieme al corpo. E questo determina senz'altro il comportamento delle belve nei riguardi delle passioni. Non è per la correttezza o la fallacia delle opinioni, infatti, che alcune di esse danno prova di capacità di resistenza e impeto al manifestarsi del pericolo, mentre altre sono colte da uno sbigottimento paralizzante e vengono meno; sono le forze del sangue, del respiro e del corpo a determinare le differenze tra le passioni, perché le emozioni nascono dalla carne come da una radice, e ne sviluppano le qualità e il carattere. Il fatto che il corpo umano partecipi delle passioni e dei moti dell'animo è dimostrato dai pallori, dai rossori, dai tremiti, dalle palpitazioni cardiache, dai languori nella speranza e nell'attesa dei piaceri. Quando invece l'in-

telletto non è posto in movimento insieme alle passioni, ma autonomamente, il corpo resta tranquillo, senza associarsi e senza partecipare all'attività della mente, a meno che quest'ultima non si unisca alla passione o chiami in aiuto l'elemento irrazionale. Anche in questo, appare chiaro che due sono le parti dell'anima e differenti l'una dall'altra per le rispettive facoltà.

12. Nel complesso, dunque – sono proprio loro[51] ad affermarlo, ed è evidente –, fra gli elementi del mondo, alcuni sono governati da una disposizione acquisita, altri dalla natura, altri ancora dall'anima irrazionale, altri da quella razionale e intellettuale. L'uomo partecipa di tutte queste caratteristiche, ed è esposto a tutte le differenze analizzate poc'anzi: è infatti controllato dalle disposizioni acquisite, nutrito dalla natura, e si serve della ragione e dell'intelletto. Egli partecipa dell'irrazionale e porta in sé, innata, la causa delle passioni, che non è un elemento accessorio, ma necessario, e non deve assolutamente essere eliminato, ma necessita di cure e educazione. Per questo, quello della ragione non è un compito «da Trace», né «da Licurgo»,[52] ché non mira a sopprimere e distruggere, insieme a quelli

dannosi, gli elementi utili della passione; al contrario, come il dio della fecondità e quello della vigna, deve sopprimere gli elementi selvatici ed eliminare gli eccessi, quindi coltivare ciò che è utile e disporlo nel modo migliore. Del resto, chi teme l'ebbrezza non versa il vino a terra, né sopprime la passione chi ne teme gli sconvolgimenti, ma la tempera. Dei cavalli e dei buoi, allo stesso modo, si correggono gli scarti e la resistenza alle redini, non i movimenti e le energie. Come dice Pindaro,

> il cavallo al carro, i buoi all'aratro;
> e chi vuol uccidere un cinghiale
> bisogna che trovi un cane paziente.[53]

Ben più utili di questi animali, in ogni caso, sono i germi delle passioni, quando si accompagnano alla ragione e contribuiscono a rafforzare le virtù; così l'ira, se è moderata, è sostegno al coraggio, l'odio per la malvagità è sostegno alla giustizia insieme allo sdegno contro quanti prosperano immeritatamente, quando il loro animo è acceso da follia e tracotanza, e hanno bisogno di essere fermati.

Inoltre sarebbe impossibile separare, anche volendo, l'affetto dall'amicizia, la compassione dall'amore per il prossimo, la capacità di condividere

gioie o dolori dalla benevolenza sincera. E se sbaglia chi respinge l'amore insieme alla follia amorosa, certo non agisce bene chi biasima il commercio[54] perché da esso può derivare la cupidigia. Si comporta così, in qualche modo, anche chi vieta la corsa per paura delle cadute, o il tiro a segno perché, con un tiro troppo lungo, si potrebbe mancare il bersaglio e, ancora, chi odia con tutto se stesso il canto a causa delle stonature che potrebbero verificarsi.

Nel campo dei suoni, la musica non ottiene l'armonia eliminando quelli gravi e quelli acuti; in quello dei corpi, la medicina non procura la salute sopprimendo il caldo o il freddo, ma attraverso un equilibrio proporzionato delle differenti caratteristiche; allo stesso modo nasce nell'anima la moralità una volta che la ragione abbia fatto germinare la moderazione e il senso della misura nelle facoltà e nei moti della passione. L'eccesso di dolore, di gioia e di terrore dell'anima somigliano a un corpo tumefatto e infiammato. E davvero opportunamente Omero, affermando che «il colore del bravo non cambia, né troppo / si turba»,[55] ha eliminato non la paura, ma il terrore cieco, perché anche il coraggio non si mutasse in dissennatezza, né l'audacia in tracotanza. E proprio nello stesso modo, in relazione

ai piaceri, è necessario sopprimere l'eccesso del desiderio e, nella legittima difesa, l'odio sproporzionato: cosicché, nel primo caso si sarà temperanti, ma non insensibili, mentre nel secondo si sarà giusti, ma non assetati di sangue, né crudeli.

Se si eliminassero del tutto le passioni – ammettendo che questo fosse possibile –, l'intelletto risulterebbe, in molte persone, più improduttivo e ozioso, come un timoniere al calare del vento. E i legislatori, certo ben consapevoli di tutto ciò, danno spazio, nelle loro costituzioni, all'ambizione e all'emulazione tra i cittadini, e con trombe e strumenti a fiato ne risvegliano e accrescono il coraggio e l'ardore di guerra contro i nemici. Perché non solo nei poemi, come dice Platone, l'uomo ispirato e posseduto dalle Muse rende ridicolo l'artista raffinato, ma anche nelle battaglie la passione e l'invasamento divino sono irresistibili e invincibili.[56] È proprio questo che, secondo Omero, gli dèi fanno nascere negli uomini:

> Dicendo così, gran vigore infuse al pastore
> [d'eserciti.[57]

E ancora:

Non senza un qualche nume infuria così.[58]

Gli dèi, infatti, aggiungono la passione alla ragione, come incitamento e veicolo. E, a dire il vero, è possibile vedere spesso gli stoici incitare i giovani con lodi e correggerli con rimproveri: conseguenza delle prime è il piacere; dei secondi, il dolore. Infatti, il rimprovero e il biasimo generano il pentimento e la vergogna, il primo dei quali appartiene alla categoria del dolore, mentre la seconda a quella della paura. È di questi mezzi che si servono, in particolare, per correggerli. E, come ebbe a dire Diogene, a fronte delle lodi dispensate a Platone: «Che c'è di tanto notevole in costui, che ha passato tanto tempo a filosofare senza far soffrire nessuno?». E non si potrebbe certo dire, con Senocrate, che gli studi scientifici «sostengono la filosofia», come invece fanno le passioni dei giovani: vergogna, desiderio, pentimento, dolore, ambizione; grazie a esse, la ragione e la legge ottengono un ascendente adeguato e salutare per indirizzare efficacemente i giovani lungo la strada più opportuna. Dunque non si espresse male il pedagogo spartano[59] che si disse intenzionato a far sì che il suo allievo gioisse per le cose belle e odiasse quelle turpi: non si può dichiarare proposito più grande e più bello di questo, per l'educazione degna di un fanciullo libero.

Note

[1] Su Menedemo di Eretria (IV-III secolo a.C.) non abbiamo molte notizie; sappiamo che entrò in contatto, ad Atene, con Platone e Stilpone, e in seguito frequentò la scuola di Fedone di Elide. Alla morte di quest'ultimo, fondò nella sua città, insieme ad Asclepiade di Fliunte, la scuola filosofica denominata eliaco-eretriaca. Autore celebrato di opere teatrali, fu in rapporti di familiarità con Arato e Licofrone, e inoltre con Antigono Gonata, presso il quale morì, esule, a settantaquattro anni. La posizione di Menedemo in merito alla virtù è riportata anche da Cicerone, *Academica*, II, 42.

[2] Peripatetico del III secolo a.C., Aristone di Chio fu allievo di Zenone di Cizio, la cui dottrina egli pose spesso in discussione; aperto a influssi diversi, cercò di mediare tra la morale stoica e quella socratica, e non fu del tutto insensibile alle posizioni dei cinici – particolarmente in ambito etico. Autore prolifico, godette di ampio successo ad Atene, ma non tutti riconobbero il valore del suo pensiero filosofico: sembra, per esempio, che Antioco di Ascalona (cfr. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, V, 13) ne lodasse le doti di scrittore, ma non di filosofo.

[3] Zenone di Cizio (333-262 a.C.), discepolo del filosofo cinico Cratete, fondò intorno al 300 a.C. la scuola stoica.

[4] Crisippo (III secolo a.C.) fu allievo di Cleante, cui succedette nell'insegnamento e nella guida della Stoà.

[5] Cfr. Platone, *Menone*, 72a; a Socrate, che gli aveva domandato cosa fosse la virtù (71d: «*tí phēis aretēn cînai?*»), Menone risponde con un nutrito elenco (71e-72a), tanto da su-

scitare l'ironica replica del filosofo: «Sono davvero molto fortunato, a quel che sembra, o Menone, se è vero che, cercando una sola la virtù, ne ho trovato addirittura uno sciame presso di te».

6 Gli stoici (cfr. H. von Arnim, *op. cit.*, I, pp. 49-50 e III, p. 111).

7 Cfr. Platone, *Timeo*, 69c: «Ma, dapprima, [il dio] ordinò tutte queste cose, e poi creò da esse questo insieme: un essere vivente che ha in sé tutti gli esseri viventi, mortali e immortali».

8 Cfr. nuovamente Platone, *Repubblica*, 435a-436b.

9 Per esempio in *De anima*, 432a25, *Magna Moralia*, 1182a 24, *Etica Eudemia*, 1219b28, *Etica Nicomachea*, 1102a29.

10 Così Aristotele, *De anima*, 403a30, ripreso *ad verbum* da Seneca (*De ira*, I, 3, 2-3): «*Aristotelis finitio non multum a nostra abest; ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi*».

11 Questo verso, proveniente da una tragedia ignota di Euripide (fr. 898 Nauck², v. 3), è in realtà riferito al potere di Afrodite; per una sua ulteriore citazione plutarchea, cfr. *Amatorius* (756e).

12 Omero, *Odissea*, cit., XIX, vv. 208-212. Soggetto di tali versi è Ulisse, che, presentatosi a Penelope sotto mentite spoglie, alla vista del dolore della sposa trattiene a forza le lacrime, per non tradirsi prima di aver dato compimento ai propri progetti.

13 Celebre citaredo, vissuto alla metà del III secolo a.C. (cfr. Polieno, IV, 4, 6 e Plutarco, *Vita di Arato*, 17); l'aneddoto qui narrato sembra confermare, in particolare, la fama di impareggiabile virtuoso di cui Amebeo godette nell'antichità.

14 Cfr. H. von Arnim, *op. cit.*, I, p. 67, fr. 299; la vicenda è riportata da Plutarco in termini assai simili – ma senza la menzione di Amebeo – anche in *De animae procreatione in Timaeo*, 1029f.

15 Omero, *Iliade*, cit., XVI, v. 167.

16 Un analogo *jeux de mots* è sfruttato da Plutarco anche in *De sera numinis vindicta*, 551e.

17 La teoria del «giusto mezzo», che qui Plutarco media certo dall'etica aristotelica (particolarmente, dal secondo libro dell'*Etica Nicomachea*), è in realtà una costante del pensiero greco; basti ricordare il frontone del tempio di Apollo a Delfi, che riportava l'adagio di origine dorica «Nulla di troppo»; il concetto, poi, era ben noto ai pitagorici e, naturalmente, a Platone (cfr. per esempio *Filebo*, 64d-65a, ma anche, nell'ambito di proporzioni matematiche, *Timeo*, 36a).

18 Per l'ascendenza aristotelica del passo, cfr. *Etica Nicomachea*, 1105b19. «Potenza» è qui da intendersi nel senso di «disposizione», «potenzialità», «facoltà».

19 Concetto derivato *recta via* da Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1106b26.

20 Rispettivamente, la più acuta e la più grave delle corde della lira.

21 Qui Plutarco riprende, con una lieve variazione, la celebre esemplificazione aristotelica (cfr. *Etica Nicomachea*, 1107a33).

22 Cfr., per la derivazione del concetto, Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1151b33.

23 Cfr. Platone, *Fedro*, 253d-e: «Dei due cavalli, l'uno si trova nella posizione migliore, quanto all'aspetto è dritto e ben strutturato, ha collo eretto, narici adunche, è bianco a vedersi, con gli occhi neri, ama l'onore con temperanza e rispetto, è compagno dell'opinione veritiera, non ha bisogno della frusta e si lascia guidare soltanto dal richiamo e dal *lógos*; l'altro, invece, è curvo, grosso, di cattiva costituzione, di nuca massiccia e collo corto, camuso, di pelo nero, gli occhi glauchi e iniettati di sangue, compagno della tracotanza e dell'impostura, villoso intorno alle orecchie, sordo, obbedisce a stento alla frusta insieme agli speroni».

24 Frammento 517 Page.

25 Sofocle, *Edipo re*, a cura di Dario Del Corno, trad. di Raffaele Cantarella, Mondadori, Milano 1991, v. 4-5.

26 Mimnermo, frammento 1 West, vv. 1-2. Plutarco, forse perché cita a memoria, nel v. 1 sostituisce «*cháris*» («grazia»)

all'originario «*bíos*» («vita»); e inoltre «*áneu*» («senza») a «*áter*» («lontano da» e, più genericamente, «senza»).

[27] Il frammento (271 Kock, vv. 4-5) appartiene al poeta comico Alessi (IV-III sec. a.C.).

[28] Frammento di commedia ignota (217 Kock).

[29] Euripide, *Crisippo* (?), fr. 840 Nauck², v. 2.

[30] Euripide, *Crisippo* (?), fr. 841 Nauck².

[31] Frammento adespota (379 Nauck²); cfr. *supra*, p. 27.

[32] Frammento adespota (380 Nauck²).

[33] Timone, frammento 58 Diels.

[34] Omero, *Odissea*, cit., XII, vv. 168-169 (si noti che all'inizio del v. 168 Plutarco sostituisce l'originario «*autík'*» con «*dē-tót'*»).

[35] Semonide, fr. 5 West. Plutarco, che ne è l'unica fonte, lo cita anche altrove, adattando di volta in volta la coniugazione del verbo (qui, all'infinito: «*tréchein*»); non è dunque possibile ricostruirne la desinenza originaria.

[36] Senocrate (396-314 a.C.) fu allievo di Platone, che seguì in Sicilia e, in seguito, resse l'Accademia per venticinque anni. Autore di un'ampia messe di scritti, sfortunatamente perduti, era noto per il suo proverbiale cattivo carattere, per il quale si tramanda che Platone gli consigliasse, scherzosamente, di fare sacrifici alle Grazie («*Thýe taîs Chárisin*»).

[37] Gli stoici: cfr. H. von Arnim, *op. cit.*, III, p. 111.

[38] Omero, *Iliade*, cit., VII, v. 93.

[39] Euripide, fr. 854 Nauck².

[40] Euripide, *Ippolito*, a cura di Dario Del Corno, trad. di Raffaele Cantarella, Mondadori, Milano 1990, vv. 385-386.

[41] Dolone, protagonista del libro X dell'*Iliade*, è un araldo di Priamo. Catturato da Ulisse e Diomede, introdottisi come spie nel campo troiano, egli è stordito dalla paura e, nella speranza di salvare la pelle, non esita a farsi delatore e a tradire i compagni, svelando l'organizzazione dell'accampamento e persino l'ubicazione della tenda di Reso, re dei traci, che sarà in seguito trucidato nel sonno. Ciò non vale, co-

munque, a salvargli la vita, e anzi egli cade ben presto, decapitato da Diomede. Dolone (il cui nome è connesso con il sostantivo *dólos*, «inganno») rappresenta, insieme a Tersite, il paradigma dell'antieroe: è infatti detto «brutto», a differenza di tutti gli altri eroi, la cui bellezza esteriore è specchio dell'intimo valore; inoltre egli indossa una pelle di lupo e un copricapo di martora, ominosi segni della sua astuzia e infedeltà, prodotti di un animo vile, che il cieco terrore priva del controllo sulla mente e sulle parole.

[42] Omero, *Iliade*, cit., XI, v. 547.

[43] Figlio di Parmenione, Filota fu fatto torturare da Alessandro perché sospettato a torto di congiurare contro di lui. Morto Filota, il sovrano fece uccidere anche Parmenione, che si trovava in Media; Plutarco ne parla nella *Vita di Alessandro*, 49.

[44] Anassarco di Abdera, filosofo di scuola democritea, è presentato altrove da Plutarco (*Vita di Alessandro*, 52) come un adulatore di Alessandro; stando a Diogene Laerzio (IX, 58-59), egli fu fatto trucidare barbaramente dal tiranno di Cipro Nicocreonte. La storia del poeta comico Filemone, che in una commedia ridicolizzò Maga, fratellastro di Tolomeo II, e fu da questi risparmiato, è narrata da Plutarco in *De cohibenda ira*, 458a.

[45] Platone, *Repubblica*, 411b.

[46] Arifrone, *Peana della salute* (fr. 813 Page), vv. 3-4.

[47] Cfr. H. von Arnim, *op. cit.*, III, pp. 94-95 (fr. 390).

[48] Frammento 742 Koerte.

[49] Cfr. Platone, *Repubblica*, 430e.

[50] «In una zona intermedia tra il diaframma e il limite dell'ombelico» gli dèi collocarono la parte appetitiva dell'anima, secondo Platone (*Timeo*, 70d-e), legandola «come una bestia selvatica»; in seguito, un dio formò il fegato e lo pose nella sede in cui essa si trovava (*ibid.*, 71b-d).

[51] Gli stoici.

[52] Licurgo era il mitico re di Tracia che, in segno di spregio

nei confronti di Dioniso, ordinò di tagliare tutte le viti del paese. La sua pena fu naturalmente tremenda, come narrano, per esempio, Apollodoro (3, 5, 1) e – con ampio, macabro compiacimento – Diodoro Siculo (I, 20; III, 65) e Nonno di Panopoli (*Dionisiache*, XIX-XXI).

[53] Si tratta del frammento 234 Snell.

[54] Si accoglie qui la correzione «*emporía*» («commercio»), proposta da Madvig, in luogo del tràdito «*epithymía*» («desiderio»).

[55] Omero, *Iliade*, cit., XIII, vv. 284-285.

[56] Cfr. Platone, *Fedro*, 245a: «Chi, senza la follia delle Muse, giunge alle porte della poesia persuaso di poter essere un valido poeta in virtù della sola tecnica, rimane incompleto, e la poesia di chi resta in sé viene oscurata da quella dei posseduti dalla follia»; e inoltre *Ione*, 533a.

[57] Omero, *Iliade*, cit., XV, v. 262.

[58] *Ibid.*, V, v. 185.

[59] L'anonimo pedagogo spartano compare anche nell'opuscolo *An virtus doceri possit*, 439f.

Bibliografia essenziale

Arnim, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, I-III, Lipsiae 1903-1905

Babut, D. (a cura di), *Plutarque, de la vertu éthique*, Les Belles Lettres, Paris 1969.

Barrow, R.H., *Plutarch and his Times*, Chatto and Windus, London 1967.

Boulogne, J., *Plutarque. Un aristocrate Grec sous l'occupation Romaine*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1994.

Brenk, F.E., *With Unperfumed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007.

Cuvigny, M. (a cura di), *Plutarque, Œuvres morales*, tome XI, première partie, traités 49-51, Les Belles Lettres, Paris 1984.

Duff, T.E., *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vices*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Dumortier, J., Defradas, J. (a cura di), *Plutarque*,

Œuvres morales, tome VII, première partie, traités 27-36, Les Belles Lettres, Paris 1975.

Frerichs, J., *Plutarchi libelli duo politici*, Diss., Göttingen 1929.

Fuhrmann, F., *Les images de Plutarque*, Klincksieck, Paris 1964.

Jones, C.P., *Plutarch and Rome*, Clarendon Press, Oxford 1971.

Lamberton, R., *Plutarch*, Yale University Press, New Haven and London 2001.

Momigliano, A., *Lo sviluppo della biografia greca*, Einaudi, Torino 1971.

Mossman, J. (a cura di), *Plutarch and his Intellectual World. Essays on Plutarch*, Duckworth, London 1997.

Russell, D.A., *Plutarch*, Duckworth, London 1973.

Scott, K., *Plutarch and the Ruler Cult*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LX, 1929, pp. 117-135.

Tirelli, A. (a cura di), *Plutarco. Ad un governante incolto*, D'Auria, Napoli 2005.

Vernière, Y., *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et réligieuse des* Moralia, Les Belles Lettres, Paris 1977.

Ziegler, K., *Plutarco*, trad. di M.R. Zancan Rinaldini, Paideia, Brescia 1965.

Indice

Introduzione 5

A un principe ignorante 15

Note 29

La virtù morale 33

Note 77

Bibliografia essenziale 83